

**A cabala e “Deus após Auschwitz”: a relação entre Hans Jonas e a teosofia judaica para salvar o conceito de Deus e a fé na humanidade**

*Kabbalah and “god after Auschwitz”: the relationship between Hans Jonas and Jewish theosophy to save the concept of God and faith in humanity*

Bruno Rodrigues de Sales

Graduado em Filosofia pela Faculdade Claretiano

[sem.bruno18@gmail.com](mailto:sem.bruno18@gmail.com)

<https://lattes.cnpq.br/9337988450438311>

**Resumo**

A proposta do presente artigo é buscar compreender como Hans Jonas encontra na doutrina cabalística teosófica uma maneira de salvar o conceito de Deus Bom e Justo tão caro às doutrinas monoteístas, em especial das três grandes religiões (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), depois dos horrores de Auschwitz, e como a humanidade se insere nessa situação. De tal modo, o ponto de partida será a apresentação do discurso de Jonas no qual aborda o tema acima citado, buscando suporte também em sua obra *O princípio responsabilidade* (1979). Em seguida, serão expostos alguns elementos do sistema doutrinal da Cabala através dos quais o filósofo pôde encontrar subsídios para a sua reflexão. Por fim, será apresentada a síntese destes dois momentos, isto é, a resposta que Hans Jonas encontra para “salvar Deus”.

**Palavras-chave:** Auschwitz. Cabala. Princípio Responsabilidade. Deus.

**Abstract**

The purpose of this article is to understand how Hans Jonas finds in theosophical kabbalistic doctrine a way to save the concept of Good and Just God, so dear to monotheistic doctrines, especially of the three great religions (Judaism, Christianity and Islam), after the horrors of Auschwitz, and how humanity fits into this situation. In the such a way, the starting point will be the presentation of Jonas’s speech in which he addresses the aforementioned theme, also seeking support in his work *The responsibility principle*. Then, some elements of the doctrinal system of the Kabbalah will be exposed through which the philosopher could find



subsidies for his reflection. Finally, the synthesis of these two moments will be presented, that is, the answer that Hans Jonas finds to “save God”.

**Keywords:** Auschwitz. Kabbalah. Responsibility principle. God.

## Introdução

Os flagelos das guerras sempre assolaram a humanidade no decurso da história, porém, a II Grande Guerra produziu tamanho espanto e horror que pôs em xeque, não somente as antigas formas táticas bélicas, mas também as ideias e valores de épocas quase que imediatamente anteriores (por exemplo: a *Belle époque*). Desse modo, não é de se admirar que esse evento histórico tenha criado nos corações e mentes de vários pensadores aquele assombro que os leva a repensar diversas instâncias que fazem parte do mundo em que vivem. Ademais, dentro dessas instâncias está presente o conceito de Deus; e entre esses pensadores se encontra Hans Jonas.

Quando se ouve falar na II Guerra Mundial é impossível não remeter-se às atrocidades dos Campos de Concentração, de forma eloquente e forte no mais famoso deles: Auschwitz. O metódico extermínio nazista é o acontecimento histórico que põe na berlinda as esperanças humanas ou, por assim dizer, as utopias cultivadas pela humanidade de um mundo mais fraterno, livre e igual. A visão de mundo proporcionada pelo Iluminismo filosófico de um mundo realizado pela Razão pura; ou pelo Idealismo, ou ainda, pela Ciência e a Técnica, ficou desfocada e atordoada por consequência do choque que lhe causara saber que tudo isso foi usado por humanos para exterminar outros seres humanos. O axioma hobbesiano havia voltado com enorme vigor: “O homem é o lobo do próprio homem”.

Não obstante isso, também a teologia sofria com perguntas que partiam de Auschwitz, por exemplo: “Onde estava Deus?”. O Deus onipotente, justo e bom, parece invisível nas páginas sombrias da história contemporânea dos judeus. A impressão, imposta pela experiência, era que a divindade, antes ativa e presente, havia se tornado inerte e ausente diante da miséria de seu povo. O *Adonai*, que viu e ouviu os hebreus sofrerem a escravidão do Egito e os libertou (cf. Ex 3,7); não lhes foi propício diante do genocídio nazista.

É diante disso que Hans Jonas, filósofo judeu, que perdeu sua mãe no campo de Auschwitz, propõe o que ele mesmo afirmar ser “um fragmento de teologia francamente especulativa” (JONAS, 2016, p. 17). Certamente o *Shoah* não lhe permitiu que ficasse silente diante daquilo que ele fora contemporâneo e, indiretamente, vítima. Por isso, Jonas questiona: que Deus é esse que permite tal



horror? E a partir dessa questão procura entender, como judeu, de que maneira se apresenta o conceito de Deus depois de Auschwitz.

### O discurso de H. Jonas

Em 1984, na Universidade de Tübingen (Alemanha), Hans Jonas recebia o prêmio Leopold Lucas, nessa ocasião proferiu seu discurso *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. Nesse texto, que remete seus primeiros traços a escritos de 1961 (Immutability and the Modern Temper), o filósofo se dispõe a pensar sobre o mal radical, o homem e Deus. Uma relação trídica que havia entrado num conflito nunca antes imaginado, posto que, jamais se tivesse visto o mal radical – mal no mundo – realizado “nesse processo de progressiva tecnicização do assassinato em massa” (STEFANI, 1993, p.620), nem vivido tamanha atrocidade realizada sob a plena posse da consciência humana, se assim se poder dizer, à qual é denominada de *Shoah*. E em meio a essa circunstância Deus parece ausente e silencioso.

Mas, antes de prosseguir, é preciso saber em que lugar se situa esse texto no pensamento de Jonas, posto que ele traga em si conteúdo teológico, ainda que tenha sido escrito por um filósofo. Para elucidar essa questão, Pommier (apud JONAS, 2016, p. 8) escreve:

*O conceito de Deus após Auschwitz não é nem exterior ao pensamento geral de Hans Jonas nem o Shibboleth (pedra de toque) que permite extrair seu significado autêntico. Ele se apresenta, ao contrário, como um escrito que retoma os resultados anteriores do processo de pensamento do filósofo, a fim de apresentar uma tentativa de resposta a um problema moral muito específico, aquele do ‘sentido’ do mal radical no seio do mundo do qual ele compromete, portanto, o valor.*

Esse discurso é uma especulação teológica pessoal. Trata-se, portanto, daquilo que Jonas conseguiu encontrar para entender, como judeu (homem advindo de uma cultura religiosa), como aquela tragédia poderia ter sido permitida e executada com tanta facilidade. De fato, o filósofo quer deixar bem esclarecido esse fato ao afirmar:

[...] esse tema (Auschwitz) se impôs irresistivelmente a mim. Pois creio que eu não deveria recusar a essas sombras algo como uma resposta a seu grito, após tanto tempo, lançado a um Deus silente. O que tenho a oferecer é um fragmento de teologia francamente especulativa. Se isso convém ao filósofo, é uma questão que deixarei aberta (JONAS, 2016, p. 17).

Se tal reflexão acaso não conviesse a um filósofo, a um judeu era mais que necessária, pois o *Shoah* é o ponto de partida da história judaica contemporânea. É desse modo, segundo Pommier (in. JONAS, 2016, p.9), que o intelectual da filosofia cede lugar ao homem judeu, forçado a fugir de sua



terra, exilado pela guerra, marcado pela morte de sua mãe no Campo de Concentração; porém, mesmo assim, inspirado por seu amor pelos sermões proféticos, ele faz destilar de seu pensamento ideias de teor teológico, ainda que elas não inspirem confiança, seja de natureza religiosa ou racional. Por isso que Jonas afirma com vigor o caráter privado de seu discurso, pois não é sua intenção promover uma conversão religiosa, nem conduzir a uma adesão racional, mas refletir por si aquele momento irrenunciável. Sabendo, então, que essa reflexão jonasiana é marcadamente particular/ privada, pode-se entrar em seu conteúdo, que é um encadeamento de ideias que o filósofo já trata em outras de suas obras, mas aqui postas sob a luz do conceito de Deus em contraste com as sombras dos campos nazistas.

Em primeiro lugar, ele põe o mal como problema imanente, pois

a *questão Jó* foi sempre a questão principal da teodiceia – teodiceia em geral – a causa da existência do mal como tal no mundo, e da teodiceia em particular, que exacerba o enigma da eleição, da suposta aliança entre Israel e seu Deus (JONAS, 2016, p. 19).

Desse modo, considerando uma teodiceia particular, aqui uma vertente judaica, o mal [relacionado à Auschwitz] se apresentaria como efeito da infidelidade de Israel ao pacto estabelecido com o seu Senhor. Uma leitura deuteronomista da história dos hebreus alemães, fazendo com que o fardo que carregam seja ainda maior, pois, além das atrocidades vividas pelas vítimas, das atrozes memórias nas mentes dos sobreviventes, os judeus deveriam viver sob o julgo da culpa de terem rompido com Deus e estarem padecendo, por meio de mãos humanas, dos castigos impostos por seu próprio Deus. E, obviamente, não se pode imaginar nazistas como instrumentos da justiça divina.

Mesmo a ideia de martírio não poderia resolver esse impasse sobre o mal, posto que, a teologia judaica sobre o martírio, vinda dos livros dos Macabeus, é de que “a prática da lei judaica é traço de sua identidade. Por ela morrem os mártires [...] que são apresentados como *hypodeigma* [exemplo] (2Mc 6,28.31)” (JULIÁN, 2004, p. 319). E não somente isso, o mártir, mesmo encontrando-se em situação de sofrimento, demonstrando “sua firmeza até a morte se coloca em relação com as tradições referentes ao sofrimento do justo no Antigo Testamento e na literatura judaica pós-bíblica” (JULIÁN, 2004, p. 322). No entanto, essa teologia não responde ao momento vivido no século XX, porque na situação nazista não estão em jogo suas crenças religiosas, uma vez que



As vítimas foram mortas não pelo que faziam ou por um perigo, real ou suposto, que podiam representar, mas porque eram judias (a culpa de existir) e o eram, não em virtude de alguma autodefinição, mas com base numa indelével e objetivante definição preparada pelos próprios nazistas (STEFANI, 1993, p.621).

Essa é a diferença da experiência de Auschwitz na trajetória do povo hebreu: não foram mortos por sua fé, nem por alguma infidelidade, nem mesmo por qualquer desvio em seu ser humano, seu ser pessoa; mas foram assassinados pelo simples fato de existirem, pela ideia de raça ariana pura, por serem considerados inferiores por aqueles que se auto-denominavam superiores. O motivo primordial – e assim lembra Jonas (cf. 2016, p. 20) – é “a desumanização pela absoluta degradação e privação (que) precedeu suas mortes, nenhum vislumbre de humanidade foi deixado àqueles destinados à solução final, dificilmente um traço de dignidade foi encontrado nos espectros esqueléticos sobreviventes dos campos libertados”.

É perante tudo o que foi exposto acima que Deus é posto como réu. O que teria acontecido com o Adonai libertador? Onde estava o Senhor da história que não interveio em favor de seus eleitos? E, a pergunta que o filósofo faz: “Que Deus poderia deixar que isso acontecesse?” (JONAS, 2016, p. 20). No entanto, antes de dar continuidade ao conteúdo do discurso de Hans Jonas, faz-se necessária uma breve exposição sobre o sistema teosófico cabalístico, dado que é nele que está a inspiração para resposta da pergunta suscitada por Jonas (cf. POMMIER apud JONAS, 2016, p.9. 14).

### **O sistema cabalístico judaico**

Tendo em vista a importância que o sistema cabalístico possui para a discussão aqui trazida, convém apresentá-lo rapidamente para o enriquecimento e facilitação da apreensão do assunto aqui tratado. Portanto, antes do mais, admita-se como pressuposto que a Cabala é:

O termo tradicional e mais comumente usado para designar os ensinamentos esotéricos do judaísmo e do misticismo judaico, especialmente nas formas adquiridas na Idade Média, do séc. XII em diante. No sentido mais amplo, significa que todos os sucessivos movimentos esotéricos do judaísmo que envolvem desde o período do Segundo Templo e se tornaram fatores ativos na história judaica” (SCHOLEM, 1989, p. 3).

Sabendo disso, admita-se também que a Cabala é um movimento intelectual e sapiencial essencialmente judaico, mas com forte influência neoplatônica. Portanto,

“se trata de uma tensão entre as fontes originárias de seu mundo religioso nos escritos canônicos, recebidos como revelação, e o mundo do pensamento



especulativo, que desde a herança da filosofia grega penetra no âmbito das representações originariamente religiosas, pretende dominá-las, compete com elas e as transforma” (SCHOLEM, 2008, p. 11).

Contudo, para além de um movimento intelectual, ela é um movimento místico, isto é, procura chegar à contemplação de Deus por intermédio da inteligência e da sabedoria, procurando compreender suas vontades e manifestações. A Cabala pode ser considerada como misticismo ao passo que busca apreender Deus e, de igual modo sua Criação, o qual seus elementos estão além do alcance do intelecto, embora este raramente seja explicitamente subestimado ou rejeitado pelos cabalistas. Assim sendo, as tendências cabalísticas são a mística, com uma linguagem usual com símbolos e imagens, e a especulativa, elaborando significados ideias para os símbolos e imagens (cf. SCHOLEM, 1989, p. 3)

A questão fundamental da Cabala não está nem tanto na contemplação de Deus, mas em uma que lhe antecede: Como pensar Deus? A resolução para este problema se traduz em uma distinção necessária em relação ao problema da divindade. Conforme Scholem (1989, p. 80), observa:

Em abstrato, é possível pensar em Deus seja como o próprio Deus, apenas no que se refere à Sua própria natureza ou como Deus em relação com a Sua Criação. Entretanto, todos os cabalistas concordam em que nenhum conhecimento religioso de Deus, mesmo do tipo mais elevado, pode ser obtido exceto através da contemplação do relacionamento de Deus com a Criação. Deus em si, a essência absoluta, está além de qualquer compreensão especulativa ou mesma extática. A atitude da Cabala para com Deus pode ser definida como um agnosticismo místico, formulado mais ou menos de forma extremada e perto da posição do neoplatonismo.

Pode-se dizer que se trata de compreender a fenomenologia divina, ao invés de captar a natureza de Deus mesmo. Assim, a Criação é categoria imprescindível para conhecer Deus e contemplar sua glória. De tal modo, a teoria da emanção cabalística lida de forma sofisticada, e paradoxal, com essas duas formas de pensar a Divindade.

A doutrina do *Ein-sof* e dos *Sefirot* é das mais interessantes e complexas teorias acerca da relação de Deus e sua Criação, pois ela é o resultado da evolução cabalística antiga de fundamento religioso judaico no processo simbiótico com o neoplatonismo de Plotino e sua doutrina do Uno. O Deus pessoal da Sagrada Escritura se une ao Deus impessoal da filosofia grega. E mais, Dele é que emanam as forças criativas do universo.

Em sentenças simples, *Ein-sof* significa *sem final, sem fim*, assim sendo, é “um neologismo... que buscava ser uma expressão para o inominável e transcendente, o estrangeiro e



apartado... mais próximo a sua intenção originária seria parafraseá-lo como <indeliimitação> ou <inacabamento>” (SCHOLEM, 2008, p. 21-22). Conquanto, os *Sefirot* (cuja terminologia descende da palavra *safira*, isto é, algo brilhante) são atributos de Deus ou descrições e epítetos que a ele se aplicam. Em outros termos, é a forma como Deus sai de si mesmo para a Criação. Por isso, “comumente se fala das dez *sefirot* como dez emanções da força divina, sobre as quais se situa, como sua suprema raiz ou causa, aquele indeterminável por antonomásia que temos designado como *Ein-sof*” (SCHOLEM, 2008, p. 34). Dessa união do impessoal filosófico com o pessoal bíblico se diz que:

O Deus que se manifesta em *sefirot* é o mesmo Deus da crença religiosa tradicional e conseqüentemente, apesar de todas as complexidades que tal ideia envolve, a emanção das *sefirot* é um processo dentro do próprio Deus. O Deus oculto no aspecto do *Ein-sof* e o Deus manifesto na emanção dos *sefirot* são um e o mesmo, vistos de dois ângulos diferentes (SCHOLEM, 1989, p. 89).

Precisamente aqui se faz importante a compreensão das *sefirot*, pois, de certa forma está ligada a elas a origem do mal. Na Cabala, a origem e a natureza do mal possui duas vias antagônicas: positiva e negativa. Porém, ambas ligadas aos atributos divinos manifestos nas *sefirot*. Na via positiva, segundo Scholem (1989, p. 111) tem-se a noção de uma “mão esquerda” do Sagrado como uma qualidade cujo nome é mal, que possui diversas ramificações nas forças do julgamento e dos poderes constringentes e limitadores do universo. Essa interpretação positiva carregava em si um aspecto dualista, pois para equilibrar essa mão esquerda do Sagrado, raiz do mal e da morte, deveria existir, necessariamente, uma mão direita, raiz do bem e da vida, que pusesse em equilíbrio a unidade divina, posto que essas realidades estivessem dentro do próprio Deus e manifestas em seus atributos. Por outro lado, na via negativa, reflexo daquela influência neoplatônica, afirmava que o mal não tem realidade objetiva e é meramente relativo. Pois,

O homem é incapaz de receber todo o influxo das *sefirot*, e esta inadequação é que é a origem do mal, que tem, portanto, apenas uma realidade negativa. O fator determinante é a separação das coisas criadas de sua fonte de emanção, uma separação que leva a manifestações daquilo que nos parece ser o poder do mal (SCHOLEM, 1989, p. 111).

O mal é, pois, um problema que existe não por *causa sui*, mas em consequência da debilidade da humanidade de receber a força que emana dos Atributos Divinos para ela. Ele é consequência, todavia, a realidade é que o mal existe e é causa de desgraças para o homem e o



cosmo. E como antítese para essa realidade de maldade – que, por ser inadequação, significa dizer desarmônico ou caótico (causador de caos) – existe a providência que é

identificada na Cabala com a suposição de que existe um sistema ordenado e contínuo de governo do cosmo, levado a cabo pelas Potências Divinas – As *Sefirot* – que se revelam nesse governo. A Cabala não faz mais do que explicar o modo como esse sistema funciona enquanto sua existência real nunca é questionada. O mundo não é governado por acaso, mas por incessante providência divina, que é o significado secreto da ordem oculta de todos os planos de criação e especialmente no mundo do homem (SCHOLEM, 1989, p.345).

No entanto, existe uma corrente cabalística que nega a providência. Introduzindo uma dicotomia entre o *Ein-sof* e as *Sefirot*, essa doutrina via “diferenciação entre o *Ein-sof* emanante e as *Sefirot* emanadas” (SCHOLEM, 1989, p. 347). Ela é embebida do estoicismo epicurista que negava qualquer interferência divina na história do mundo, pois, para Epicuro, se existe deuses, estes não se ocupam de nossas vidas, mas somente das suas próprias relações divinas em si e entre si. Ao ser tomado pelo monoteísmo judaico na Cabala, ele assumia a expressão de que, Deus (infinito - *Ein-sof*), não pode interferir na história devido as *Sefirot* que são responsáveis pela Criação e pelo governo do cosmo. Assim, ele concede aos Atributos Divinos certa independência de vontade em relação ao *Ein-sof* ou, em sentido inverso, delimita o poder do *Ein-sof* em vista das atividades das *Sefirot*. Contudo, essa posição foi considerada heterodoxa e classificada como herética pelos sábios judeus.

O caminho até aqui seguido – *Ein-sof* e *Sefirot*, Criação, mal e providência – auxilia a esclarecer como Hans Jonas interpreta o conceito de Deus por meio do sistema cabalístico. Considerando o comentário de Eric Pommier ao seu texto (apud JONAS, 2016, p. 7-15), com o título (que ele toma de outro autor, Charles Péguy) *A improvidência divina*, entende-se o motivo de partir da ideia de Deus na Cabala até sua interpretação do que seja a providência. A razão é que os contrapontos, propostos por Jonas para explicar Auschwitz como um judeu, se tornam mais claros e evidentes. De tal modo, retoma-se a pergunta: que Deus é esse que permitiria atrocidades como Auschwitz?

### **Que Deus é esse?**

Para elaborar sua teoria do conceito de Deus, Jonas recorre ao recurso mitológico. Um mito de sua própria autoria que narra, em linhas gerais, a história de como o princípio Divino entrou por inteiro na imanência, autodelimitando-se dentro do cosmo “a fim de que o mundo possa ser, e ser por si, Deus renunciou a seu ser, despojando-se de sua divindade – para recebê-la de volta da



Odisseia do tempo com a fortuita colheita da imprevisível experiência temporal” (JONAS, 2016, p.21). Em seguida, aconteceu o primeiro agito da vida e junto com ele veio também a morte, pois, “a mortalidade é o preço que a nova possibilidade do ser chamado ‘vida’ teve que pagar por si mesmo” (JONAS, 2016, 23). Nesse intermeio criativo deu-se o advento do homem como ser-vivente que, não apenas autorrealiza a vida, mas carrega o fardo de ser responsável por ela sob a disjunção do bem e do mal.

Em relação à narrativa jonasiana, o primeiro elemento a se ressaltar é a incondicional imanência do Ser Divino, e para demonstrar que a imanência é total o filósofo afirma que “nenhuma parte independente ou intacta permaneceu para dirigir, correta e, definitivamente, garantir a errante realização de seu destino na criação” (JONAS, 2016, p. 21). Em outros termos, significa dizer que ao entrar na história do mundo, Deus não deixou nenhuma parte de seu Ser em algum estado de transcendência, ao contrário, veio por inteiro para “dentro do tempo” – com isso já se resguarda a unicidade de Deus na doutrina judaica –, em consequência, isso acarreta dizer que não há providência, pois ninguém sopra as velas do navio do mundo, porém, com essa atitude Deus navega *no* mundo, isto é, ele “cresce” junto com sua criação à medida que cria.

Sobre essa imanência incondicional, o moderno temperamento persiste. A sua coragem ou desespero, em qualquer caso, a sua amarga honestidade, consiste em acolher nosso ser-no-mundo seriamente: para ver o mundo abandonado a si mesmo, suas leis não toleram nenhuma interferência, e o rigor da nossa pertença a ele não é suavizado por qualquer providência extramundana (JONAS, 2016, p. 21-22).

Ao que parece, Jonas pode ter bebido daquela fonte cabalística que negava a providência. Contudo, diferentemente da fonte que pregava o dualismo entre *Ein-sof* e *sefirots*, sendo o primeiro impotente; Jonas afirma que a improvidência de Deus acontece porque ele quis participar do crescimento (ou mesmo plenificação) de sua Criação. Não se trata, portanto, de um Divino que não pode, mas que optou por *não poder* interferir nas atividades históricas do mundo. Isso leva a pensar que se Deus não tem posse do governo do cosmo e, voluntariamente, a Divindade mesma se impõe limites, significa dizer que neste aspecto ele é impotente.

[O] argumento sobre a onipotência não fez mais do que coloca-lo como um princípio aceitável por toda teologia que segue a herança judaica de que o poder de Deus é visto como limitado por algo que está em seu próprio direito, e cujo poder para agir por sua própria autoridade ele mesmo reconhece. Evidentemente, temos a escolha de interpretar isso como uma concessão voluntária da parte de Deus, já que ele é livre para revogar à vontade, isto é, como a contenção de um poder que ele



ainda possui na íntegra, mas, por causa da criação do próprio direito autônomo, opta por não empregar plenamente” (JONAS, 2016, p. 31-32)

Mito de Jonas ainda sugere o aspecto mutacional de Deus, isto é, um Deus que muda de acordo com o devir do tempo. Este “devir em Deus reside no simples fato de que ele é afetado pelo que acontece no mundo, e ‘afetado’ significa alterado, feito diferente” (JONAS, 2016, p. 26). Essa ideia fundamenta o conceito de divindade que, emergente no tempo, não pode continuar idêntica a si mesma por toda a eternidade, mas entra no processo de crescimento junto com a sua criação (como acima mencionado). Por isso o filósofo observa que:

Mesmo para além do fato de que a criação como tal – o próprio ato e o efeito duradouro depois de tudo – foi uma mudança decisiva no estado do próprio Deus, na medida em que ele agora não está mais sozinho, sua *relação* com a criação, uma vez que esta existe e se move no fluxo do devir, que seu próprio ser é afetado pelo que acontece nele... assim, se Deus está em toda relação para com o mundo – que é o pressuposto fundamental da religião – então só por esse indício o Eterno ‘temporalizou’ a si mesmo e progressivamente se torna diferente através das atualizações do mundo processo (JONAS, 2016, p. 26-27).

Ora, um Deus que se comporta dessa maneira mutacional é um Deus *passio*, ou seja, que sofre. Para Jonas isso significa dizer que “a relação de Deus para com o mundo, *a partir do momento da criação* e, certamente, a partir da criação do homem nele, envolve sofrimento da parte de Deus” (JONAS, 2016, p. 25). De certo modo, esse sofrimento é atestado pela tradição bíblica judaica quando narra as experiências de frustração do Divino, suas lamentações e decepções em decorrência da infidelidade de sua criatura, mas de forma especial de Israel, o povo eleito de Deus.

Esses aspectos – imanência, devir, sofrimento – são as raízes do conceito de Deus jonasiano. Para explicar a improvidência em Auschwitz ele recorre à Divindade que nada pode perante o sofrimento das suas criaturas, senão “sofrer com elas” e assim ser *compassivo*, o que não significa que deve intervir no tempo, nem se pode dizer que se caracteriza como um Deus distante. Ao contrário, por sua imensa proximidade – entrada no tempo – Deus está em sua criação.

### **Considerações finais**

Na filosofia de Hans Jonas, Deus deixa de ser um simples conceito e passar a atuar como um Ser que experimenta com a humanidade a existência imanente e suas implicações. Desse modo, ainda que influenciado pelo Deus cabalístico e seu ser *Ein-sof*, que se expande em suas *sefirot*, não significa que ele possa interferir na Criação, ao contrário, Jonas especula que a própria



divindade impõe limites a si mesma, que de forma voluntária se torna impotente, apesar de ser mantenedora e criadora do universo.

O Deus de Jonas é tão paradoxal quanto o Deus cabalístico, pois ele é poderoso como potência criativa e criadora, no entanto, é impotente diante de certas realidades que se realizam dentro de sua própria Criação. Com isso, mesmo sendo Bom e Justo, não possui poder o bastante por razões de lei de ordens por ele mesmo estabelecidas que impedem o uso irrestrito de sua potência com as criaturas. Isso explicaria o motivo da não-intervenção divina no *Shoah*, pois significa dizer que Deus estava sofrendo com aqueles que sofriam nos campos de concentração. Nessa perspectiva, ele é também uma vítima das atrocidades nazistas, se não fisicamente, mas pela frustração de ver sua criação desprezando a si mesma.

Mas, além dessa questão teológica, Hans Jonas quer ressaltar que Deus não é mais responsável pelo homem, apesar de ele cria-lo, pois, na história, o homem é responsável pelo próprio homem. Por isso, segundo Jonas (2006, p. 175),

A marca distintiva do ser humano, de ser o único capaz de ter responsabilidade, significa igualmente que ele deve tê-la pelos seus semelhantes, eles próprios, potenciais sujeitos de responsabilidade, e que realmente ele sempre a tem, de um jeito ou de outro: a faculdade para tal é a condição suficiente para a sua efetividade.

Para o filósofo ser responsável é inseparável da existência da humanidade. Conclui-se, portanto, que a divindade é impotente para que o ser humano mostre seu poder (potencialidade) que se realiza na alteridade e se manifesta na responsabilidade.

## Referências

JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo, Paulus, 2016. (Coleção Ethos)

\_\_\_\_\_. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

JULIÁN, Víctor Pastor. História helenística. In: LAMADRID, A González et al. *História, narrativa, apocalíptica*. São Paulo, Ave Maria, 2004. (Introdução ao estudo da Bíblia, 3b). p. 150-169.

SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Koogan Edition. Rio de Janeiro, 1989. (Enciclopédia judaica 9)

\_\_\_\_\_. *Conceptos básicos del Judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*. Editorial Trotta, Madrid, 2008. (Biblioteca de Ciencia de las religiones – Col. Paradigmas 21)



STEFANI, Piero. Pensar e crer depois de Auschwitz: Panorama. In. *Deus na filosofia do século XX*. Org: Giorgio Penzo/ Rosino Gibellini. Loyola, 1993. P. 617-630

**Recebido: 20-03-2024**

**Aceito: 29-08-2024**